

CAPÍTULO TERCERO

| | |
|--|----|
| EL DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA DE LOS VALORES POR OBRA DEL NEOKANTISMO CULTURAL | 57 |
| I. La filosofía como ciencia crítica de los valores absolutos: Wilhelm Windelband | 62 |
| 1. Historia y ciencias de la naturaleza | 65 |
| 2. Los juicios de valor. Su relación con los valores absolutos | 66 |
| II. Los valores como elemento esencial y definitorio del mundo de la cultura: Heinrich Rickert | 68 |
| 1. Ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura | 70 |
| 2. Naturaleza de los valores | 73 |
| 3. La objetividad de las ciencias históricas | 74 |
| 4. Los valores suprahistóricos | 76 |
| III. Un caso singular: la neutralidad de la ciencia ante los valores según Max Weber | 79 |
| 1. Los juicios de valor en las ciencias sociales | 80 |
| 2. Pluralidad y conflictividad de los valores | 83 |

CAPÍTULO TERCERO

EL DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA DE LOS VALORES POR OBRA DEL NEOKANTISMO CULTURAL

La primera configuración de una filosofía de los valores como tal y no de una mera reflexión filosófica sobre el problema del valor la encontramos en el neokantismo de la Escuela de Baden, y, en particular, en los filósofos Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert. Por “neokantismo” debemos entender, a diferencia de la noción “kantismo”, con la que nos referimos a la influencia directa o indirecta que Kant ejerce sobre el pensamiento contemporáneo, la corriente filosófica que a finales del siglo XIX intentó superar tanto al positivismo y al materialismo filosófico como al idealismo alemán, mediante una consideración crítica de las ciencias y una fundamentación gnoseológica del saber, apoyada en los principales postulados de la filosofía kantiana.

Muchos han descrito este periodo de la historia de la filosofía como un campo de batalla devastado, en el que el idealismo alemán, tras haber alcanzado las más altas cimas del pensamiento especulativo, se vio a sí mismo en crisis, privado de la confianza que un día le permitiera desarrollar un sistema capaz de explicar el universo en su plenitud.¹ El idealismo, que se caracterizaba por el divorcio entre la especulación filosófica y el desarrollo científico y por apoyarse en un fundamento absoluto a partir del cual pretendía deducir el movimiento de la historia y la explicación última de la naturaleza, en la segunda mitad del siglo XIX se convirtió en la causa principal de una reacción generalizada en contra de todo el pensamiento metafísico. Esta reacción estuvo encabezada por el materialismo filosófico, que sustituye el concepto de espíritu del idealismo por el de materia, así como por el positivismo científico, que eleva a dogma absoluto la superioridad de las ciencias empíricas sobre el resto

¹ Löwith, Karl, *From Hegel to Nietzsche*, Grenn Garden City, Nueva York, Anchor Doubleday, 1967.

del conocimiento humano, reconociéndolas como el único conocimiento verdadero.

Este ocaso del pensamiento especulativo y eclipse de las corrientes científicas y materialistas a mediados del siglo XIX en Alemania se puede constatar, entre otros fenómenos, por el gran desarrollo que en la Universidad de Berlín alcanzaron los estudios correspondientes a las ciencias exactas, como las matemáticas puras y la física; por el gran éxito que tuvieron las obras de algunos científicos materialistas, como Ludwig Büchner o Ernst Haeckel, que intentaban explicar el mundo y las acciones humanas desde una perspectiva mecanicista de la realidad; o, como contrapartida de lo anterior, por el parco interés que se demostró en la lectura inaugural de Schelling en la Universidad de Berlín el 15 de noviembre de 1841.² Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIX varias voces se levantaron en contra de los reduccionismos del materialismo y del científicismo, dando pie a un nuevo debate sobre los problemas gnoseológicos y epistemológicos, en los que algunos filósofos, como Kuno Fischer en su obra *Historia de la filosofía moderna* (1860) o Friedrich Albert Lange en su obra *Historia del materialismo* (1866), vieron la oportunidad de hacer una renovación del kantismo, una profundización de Kant mediante su recta comprensión. Pero esto no fue posible hasta que Otto Liebmann en su obra *Kant y los epígonos* (1865), proclamara “la vuelta a Kant”, desarrollando una crítica detenida a todos los filósofos postkantianos y finalizando cada capítulo con la frase: “Y, además, creo que hay que volver a Kant”.³ El lema de Liebmann implicaba, pues, frente a los abusos de la especulación filosófica del idealismo alemán, el restablecimiento de una actitud crítica, que asume como fundamento el principio kantiano de la dependencia del objeto respecto del sujeto, es decir, del método del yo trascendental, entendido como síntesis de las estructuras a priori del conocimiento humano, que hacen posible el conocimiento del objeto. Pero, además, con este retorno a Kant se dejaban a salvo algunas realidades que, tanto el materialismo como una explicación mecanicista de la naturaleza, habían negado por completo, entre las que se encuentran: la libertad del hombre, la inmortalidad del alma, y la idea de Dios, que Kant había puesto a salvo en su *Crítica de la*

² Willey, Theodor, *Back to Kant; The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought 1860-1914*, Detroit, Wayne State University Press, 1978.

³ Abbagnano, Nicola, “Neocriticismo”, *Historia de la filosofía. La filosofía entre los siglos XIX y XX*, Barcelona, Hora, 1996, vol. III, pp. 452-486.

razón práctica.⁴ En este mismo sentido, Ortega y Gasset describe la necesidad que la filosofía de finales del siglo XIX experimentó de volver a Kant de la siguiente manera:

Agotada la filosofía por el materialismo y el positivismo, que más que dos filosofías, son dos maneras de ignorancia filosófica, perdió en aquel tiempo la mente europea la tradición escolar de esta ciencia. Fue necesario, para recobrarla, volver a la escuela, quiero decir, sumirse en los sistemas del más reciente clasicismo. Este fue el origen y el sentido del movimiento neokantiano.⁵

En términos generales, el principal objetivo del neokantismo consistió esencialmente en una reflexión crítica sobre las ciencias y sobre las demás formas de conocimiento humano, con el fin de descubrir las condiciones que hacen posible su validez. En este sentido, Karl Larenz afirma que el neokantismo surge como rechazo del positivismo, pero negando a la vez, como ya había hecho Kant en su *Crítica a la razón pura*, todo intento de metafísica,

pues para los neokantianos la simple experiencia sensible no nos puede dar la unidad del conocimiento, esto es, la validez universal del conocimiento, ya que ésta sólo se obtiene de la fundamentación que se haga en la legalidad de la razón misma, es decir, en tanto que sean aplicadas las categorías *a priori* al conocimiento que se obtienen a través de los sentidos, obteniendo así los denominados por Kant juicios sintéticos *a priori*.⁶

Por otra parte, la “vuelta a Kant” del neokantismo no significó, de ninguna manera, una actitud estática o involutiva respecto al propio pensamiento de Kant, sino que, más bien, significó retomar su punto de par-

⁴ En su *Historia de la filosofía de los siglos XIX y XX*, Windelband constata cómo el intento por mantener un lugar para la fe, las ideas del alma y la inmortalidad frente a la concepción mecanicista del mundo, que negaba dichas realidades, fue más tarde un factor decisivo “para promover un creciente viraje hacia Kant, en cuya ‘cosa en sí creían’ poder defender aquellas necesidades del sentimiento”. Windelband, Wilhelm, *La filosofía de los siglos XIX y XX*, trad. de Francisco Larroyo, México, Antigua Librería Robredo, 1943, vols. VII y VIII, p. 96.

⁵ En el prólogo a la obra de Heinrich Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural*, trad. de Manuel García Morente, Madrid, Calpe, 1922.

⁶ Larenz, Karl, *La filosofía contemporánea del derecho y del Estado*, trad. de Antonio Truyol Serra y Galán Gutiérrez, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1942, p. 47.

tida, su actitud metodológica, así como la necesidad de una reflexión sobre la fundamentación racional de las ciencias, ya sean naturales o culturales, como después se les denominará. Incluso se ha destacado que el neokantismo ha rectificado y continuado algunos de los temas que ya aparecen esbozados en las obras de Kant; un ejemplo concreto de esto puede ser el desarrollo que el neokantismo de la Escuela de Baden hace del problema del valor, que, como ya hemos visto, apenas aparece vislumbrado por Kant en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.⁷

En estos términos es como el neokantismo emerge hacia 1860, y alcanza su supremacía académica en las últimas décadas del siglo XIX, al grado de conocerse en la Alemania de esa época, como la *Schulphilosophie* o filosofía académica, para decrecer considerablemente en torno al año 1904. Durante estos años presentó múltiples manifestaciones y distintas tendencias e intereses. No obstante, se han destacado dos escuelas preponderantes: la Escuela de Marburgo,⁸ cuyos principales exponentes fueron Herman Cohen (1842-1918), Paul Natorp (1854-1924), Ernst Cassirer (1874-1945) y Rudolf Stammler (1856-1938), quien hizo la recepción del neokantismo de la Escuela de Marburgo en la filosofía del derecho, y la Escuela de Baden, cuyos principales exponentes fueron Wilhelm Windelband (1848-1915), Heinrich Rickert (1863-1936), Georg Mehlis (1878-1942), Richard Kroner (1884-1973), Bruno Bauch (1877-1942) y Emil Lask (1875-1915), el principal representante de esta escuela en la filosofía del derecho.

A pesar de sus diferencias, las dos escuelas comparten la genuina exigencia kantiana de considerar la validez del conocimiento independientemente de las condiciones subjetivas o psicológicas en que éste se verifica. Pero, mientras la Escuela de Baden responde a dicha exigencia con una teoría de los valores, considerados independientes de los hechos psíquicos que los atestiguan, la Escuela de Marburgo responde a la misma exigencia reduciendo los procesos subjetivos del conocer a los métodos lógicos que garantizan la validez del conocimiento. Desde esta perspecti-

⁷ En este sentido, véase Larroyo, Francisco, *La filosofía de los valores. Valor y problemática en general*, cit., nota 8, pp. 18-20.

⁸ Sobre la escuela filosófica de Marburgo véase Natorp, Paul, "Kant und die Marburger Schule", *Kantstudien*, núm. 17, 1912; Caso, Antonio y Rodríguez, Guillermo, *Ensayos polémicos sobre la escuela filosófica de Marburgo*, México, s.e., 1945, y Steiriad, Alfred, *L'interpretation de la doctrine de Kant par l'école de Marburgo* (1913).

va, la Escuela de Marburgo representó, dentro del neokantismo, la tendencia más racionalista, conceptualista y científicista, comprendiendo en esta última característica la orientación hacia las ciencias de la naturaleza. Cargó su acento en la unidad lógica del pensar, lo que implicó que estimara al método lógico-matemático de las ciencias exactas como el método ideal del conocimiento, mientras consideraba que los resultados obtenidos por las ciencias del “espíritu” son difíciles de precisar. Así llevó el método trascendental kantiano a sus últimas consecuencias, por lo que rechazó toda cosa en sí, haciendo de la filosofía un método, un ejercicio analítico de las condiciones lógicas del conocimiento. La Escuela de Baden, por su parte, reprochó a la de Marburgo su excesivo racionalismo y formalismo, que se derivaba de su inclinación a las ciencias físico-matemáticas, con la siguiente interpretación unilateral de Kant y las implicaciones que acarreaban un excesivo análisis trascendental de los contenidos propuestos en la reflexión. Ello implicó que se inclinara, más bien, hacia la reflexión sobre las ciencias de la cultura, sin que esto implicara que ignorase la reflexión sobre las ciencias naturales, pero sí que las entendieran como una parte de la cultura en su conjunto. Así, aunque la Escuela de Baden nunca abandonó el método trascendental de Kant, tampoco asumió el aspecto gnoseológico-formal y racional-conceptualista que desarrolló la Escuela de Marburgo. Por otra parte, siguieron conservando una actitud criticista, pero de un criticismo orientado a *valores*, por lo que se puede afirmar que el criticismo de Badenno se trató tanto de un criticismo gnoseológico, sino axiológico.⁹ Así se entiende que el centro de su reflexión fuera primero la filosofía de la cultura y, después, la filosofía de los valores, avocándose a reflexionar principalmente sobre los siguientes problemas: las diferencias entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura; el problema del conocimiento de lo individual frente al conocimiento de lo universal, y el análisis de la facultad de juzgar, que a diferencia de la Escuela de Marburgo, para los que consistía en relacionar conceptos por medio de un sistema categorial trascendental a fin de salvar la objetividad del conocimiento, para la Escuela de Baden consiste en determinar el *deber ser* de lo real por medio de las referencias a los *valores*.

⁹ Caso, Antonio, *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, cit., nota 19, pp. 87-94.

I. LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA CRÍTICA DE LOS VALORES ABSOLUTOS: WILHELM WINDELBAND

El precursor de la Escuela de Baden fue Wilhelm Windelband, quien planteó y esbozó los principales problemas que posteriormente se convertirían en el centro de reflexión del resto de los miembros de la Escuela. Windelband se encuentra bajo las mismas coordenadas que determinan el movimiento neokantiano en general, de tal modo que a él se debe el lema de toda la Escuela: “Entender a Kant es superar a Kant” —*Kant verstehen heisst über ihn hinausgehen*—. Su principal objetivo es la fundamentación de las ciencias mediante la actitud crítica del método trascendental kantiano. Pero, sin lugar a dudas, la característica que distingue y define su pensamiento, y con él, el de toda la Escuela de Baden, es la aplicación de este método a las ciencias de la cultura, es decir, el intento por encontrar aquellos elementos que les proporcionan validez general.¹⁰ Por ello, el segundo objetivo de Windelband es distinguir, con toda claridad, las diferencias básicas entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura, lo que logrará estableciendo un método propio, aplicable específicamente a estas últimas. Así, observamos que lo que subyace en los objetivos que se propone, el fin último de su pensamiento, consiste en buscar lo permanente a través de los cambios temporales, lo suprahistórico y lo absolutamente válido en el devenir histórico.

La solución a todos sus planteamientos la encontrará en el concepto de *valor*, que toma de Lotze,¹¹ pues, al encontrar en él el elemento absoluto y universal que requiere para fundamentar críticamente las ciencias de la cultura, descubre la clave esencial de su pensamiento.¹² En el pará-

¹⁰ Así, Augusto Messerdeclara lo siguiente: “Windelband ha llevado a cabo un importante desarrollo del neokantismo, dando el primer impulso para extender la reflexión crítica, de estilo kantiano, a las ciencias históricas y poniendo de relieve ante la conciencia la peculiaridad de estas disciplinas”. *La filosofía actual*, trad. de Joaquín Xirau, Madrid, Revista de Occidente, 1925, p. 107.

¹¹ Windelband realizó su tesis doctoral con Hermann Lotze en la Universidad de Göttingen. Su título fue *Die Lehre vom Zufall*. Véase Willey, Theodor, *Back to Kant*, cit., nota 2, pp. 134-139. Por otra parte, Windelbanda firma expresamente que el primero que llega a determinar enérgicamente el concepto de valor fue Hermann Lotze.

¹² En este sentido, afirma Antonio Caso que “La filosofía de la historia, orientada en la dirección de Windelband, hace de los valores el elemento universal que, a su vez, da a la historia significación de ciencia”. *El concepto de historia universal y la filosofía de los valores*, cit., nota 19, p. 88.

grafo que dedica Windelband en su *Historia de la filosofía* al problema del valor,¹³ explica que ya en la filosofía poshegeliana se empieza a tratar el tema con la discusión sobre el valor de la vida, que se entabla entre intelectualistas y voluntaristas, o los que interpretan la evolución desde la perspectiva histórica o natural. Afirmar además que el problema del valor va tomando cuerpo en la gran disputa sobre el valor del individuo y el valor de la sociedad, en la que tanto una como otra postura constriñen el valor de un elemento al otro; así, por una parte, el individuo adquiere valor en tanto sirve a la sociedad, mientras que, por el otro lado, la sociedad se valora sólo cuando es necesaria al individuo.¹⁴ Sin embargo, destaca que no es hasta que Nietzsche plantea su idea del superhombre, con la que pretende situarse “más allá de lo bueno y de lo malo”, desembocando en el supuesto de la transmutación de todos los valores, cuando queda planteado con toda su fuerza el problema del valor. Sobre ello responde que “la sublevación del individualismo ilimitado que presenta el superhombre de Nietzsche culmina en la afirmación de la relatividad de todos los valores y, con ello, en la abdicación y muerte de la filosofía”.¹⁵ Por lo que propone que la filosofía sólo puede seguir viviendo como ciencia de los valores universalmente válidos.

Windelband llega a la conclusión de que la filosofía es la “ciencia crítica de los valores necesarios y absolutos”¹⁶ por dos caminos: primero, analizando el método propio de la filosofía, y, segundo, axaminando el objeto sobre el que versa la reflexión filosófica. Respecto del método de la filosofía, parte del supuesto que la filosofía kantiana ha superado todos los prejuicios anteriores a ella, pues, dándole un giro innovador, le ha asignado una nueva misión: la de investigar cuál es el valor o la validez del conocimiento. Así, estima que, adoptando el método crítico de

¹³ *La filosofía de los siglos XIX y XX, cit.*, nota 4, pp. 132-156.

¹⁴ En la segunda parte veremos cómo Emil Lask, quien pertenece también a la Escuela de Baden, fija también la discusión sobre el valor del derecho, en la pugna entre una concepción del mundo individualista, en la que se entiende a la persona ética como el valor supremo y una concepción del mundo comunitarista, que reconoce un valor autónomo y absoluto a la sociedad y a sus elementos, entre los que se encuentra el derecho como producto social. Véase Lask, Emil, *Filosofía jurídica*, trad. de Roberto Goldschmidt, Buenos Aires, Depalma, 1946, pp. 30-36 (véase *infra*, pp. 157 y 158).

¹⁵ *La filosofía de los siglos XIX y XX, cit.*, nota 4, p. 150.

¹⁶ “¿Qué es filosofía? Sobre el concepto y la historia de la filosofía”, en su colección de escritos: *Preludios filosóficos; figuras y problemas de la filosofía y de su historia*, trad. de Wenceslao Roces, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1949, pp. 1-39.

Kant, la filosofía se propone descubrir los últimos fundamentos sobre los que descansa todo saber adquirido, llegar a comprender la estructura interna que dota de validez general a todas aquellas disciplinas especiales y sentar con ello las premisas objetivas que encierran dentro de sí la razón de su validez.¹⁷ Respecto del objeto de la filosofía, estima que el método crítico de Kant no se puede limitar a investigar en qué consiste el valor de verdad de las ideas, sino que tiene que extender su crítica a todos los *valores* del espíritu racional que se presenten como absolutos, con lo que la filosofía se convierte en la investigación general de los supremos valores. De esta manera, la filosofía tiene su propio territorio y su peculiar tarea sobre aquellos valores eternos en sí, que constituyen la piedra de toque de todas las funciones culturales. Así, vemos que si aplicamos la filosofía al campo de la moral, su misión será la de verificar si una conducta o una voluntad pueden reconocerse como absoluta y necesariamente buenas, o si la aplicamos al arte, su misión será la de analizar si una emoción o contemplación estética entraña un valor de belleza absoluto y necesario.

Para ejemplificar esta aplicación de la filosofía a las ciencias de la cultura, Windelband analiza con más detenimiento el problema de las ciencias históricas. Explica que el objeto de la historia es la investigación de aquellos acaecimientos que atañen al hombre y que ocurren en torno a él. Sin embargo, destaca que no todo lo que acaece al hombre es objeto de ser historiado, lo que implica que las ciencias históricas deben buscar un criterio para seleccionar aquellos acontecimientos dignos de ser considerados históricos. Así, afirma que el objeto del método histórico siempre dependerá del valor con el que se nos presenten los acaecimientos, por lo que si la ciencia histórica está llamada a representar el recuerdo colectivo de nuestra especie, y si éste recuerdo tiene que estar revestido de validez para todos, necesita de premisas o principios selectivos supremos, de un sistema de valores absolutos que nos pueda dar la clave de lo histórico y cumplir, en el terreno histórico, la misma misión que los “principios del

¹⁷ Windelband adopta el idealismo trascendental kantiano, el que ha definido como “la teoría según la cual no existen más objetos que los creados por la síntesis que aplica nuestras categorías racionales a los datos empíricos, obteniendo con ello su validez general”. “La filosofía de la cultura y el idealismo trascendental” en su colección de escritos: *Preludios filosóficos. Figuras y problemas de la filosofía y de su historia*, cit., nota 16, pp. 411-423.

entendimiento puro” cumplen en el campo de las ciencias naturales. Esto le lleva a afirmar que

las investigaciones históricas sólo podrán cobrar el carácter científico propio de un conocimiento de validez general, siempre y cuando consideremos la historia como la realización progresiva de los valores de la razón y veamos en ella el proceso de la cultura, en el que va cobrando conciencia y realización, de entre el caos de los intereses y las pasiones humanas, el contenido absoluto del valor de la vida espiritual.¹⁸

Pero a la vez, y precisamente porque *es* en la historia donde los valores absolutos se nos van descubriendo, Windelband, que se ha hecho famoso por sus trabajos sobre historia de la filosofía, denomina a la historia como el verdadero órgano de la filosofía.¹⁹

1. *Historia y ciencias de la naturaleza*

Una vez que ha determinado el método y el objeto de la filosofía como ciencia crítica de los valores absolutos, se apoya en el problema de las ciencias históricas para llevar a cabo su segundo objetivo: el de distinguir con toda claridad las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura, y con ello asignar el papel que cada una tiene en la conformación de la concepción del mundo y de la vida. Pero antes examina la distinción acuñada por W. Dilthey de *ciencias de la naturaleza* y *ciencias del espíritu*,²⁰ advirtiendo que esta división atiende a un criterio que distingue las ciencias que se ocupan de la realidad exterior al hombre y las que se ocupan de la realidad interior del hombre, con lo cual la psicología no puede encajar correctamente en ninguna de las dos. Por este motivo, Windelband presenta un nuevo criterio lógico basado en la finalidad de cada una de las ciencias, es decir, lo que cada una pretende obtener con su método de estudio; así, resalta que las ciencias de la naturaleza se

¹⁸ “Situación y misión actual de la filosofía”, *Preludios...*, *cit.*, nota 16, p. 230.

¹⁹ *La filosofía de los siglos XIX y XX*, *cit.*, nota 4, p. 156.

²⁰ Wilhelm Dilthey (1833-1911) sucedió a Lotze en la cátedra de filosofía en Berlín; es discutible si es neokantiano, a pesar de la gran influencia que ejerce Kant en su pensamiento; de hecho se esforzó en elaborar lo que denominó *Crítica de la razón histórica*, y una correspondiente teoría de las categorías históricas, entre las cuales encontramos las categorías del *valor* y del *sentido*. Copleston, Friedrich, *Historia de la filosofía*, vol. VII, Barcelona, Ariel, 1991, pp. 286-295.

proponen comprender las leyes generales, mientras que las ciencias históricas, a las que denomina *ciencias ideográficas*, se proponen exponer de un modo completo y exhaustivo un determinado acaecimiento más o menos extenso de realidad transitoria y circunscrito dentro del tiempo; su finalidad es la de reproducir y comprender una creación de la vida humana plasmada por una sola vez en la realidad.²¹

2. Los juicios de valor. Su relación con los valores absolutos

Esta distinción de Windelband no sólo aporta un nuevo criterio de distinción basado en la estructura teleológica de cada ciencia, sino que, además, pone de relieve que las ciencias ideográficas tienen tanta validez como las ciencias de la naturaleza y, por lo tanto, sostiene que el derecho, la ética, la estética y la historia, como ciencias de esta índole, tienen una especial significación en la conformación de la concepción del mundo y de la vida. Sin embargo, movido en parte por la idea de validez general heredada de Kant, que está latiendo en todo su pensamiento, afirma que las ciencias ideográficas, además de resaltar lo individual y lo particular de la historia, comparten una dimensión de universalidad, es decir, subyace en su método de investigación una referencia necesaria a elementos absolutos e intemporales. Estos elementos son, precisamente, los valores culturales, que se realizan en el curso de la evolución de la historia. De este modo, los valores representan un reino de lo intemporal y de lo eternamente válido, que se va descubriendo en la historia a través de la aplicación de la filosofía a las ciencias de la cultura.

Con el fin de explicar con mayor precisión la forma en que estos *valores absolutos* se realizan en la historia y cómo es que la filosofía los puede desvelar, Windelband distingue dos formas por las que podemos exteriorizar nuestras ideas: los juicios y los enjuiciamientos o juicios de valor. Explica que los primeros expresan una analogía entre dos contenidos de representaciones, es decir, manifiestan una determinada representación —sujeto del juicio— en relación con otra representación determinada —predicado del juicio—; con lo que se destaca una cualidad ya existente tomada del contenido de aquello que objetivamente nos representamos; en este ámbito, afirma, se mueven las ciencias de la naturale-

²¹ “Historia y ciencia de la naturaleza. Discurso rectoral en la Universidad de Estrasburgo emitido en el año de 1894”, *Preludios filosóficos, cit.*, nota 16, pp. 311-328.

za. En cambio, en los juicios de valor aparece una relación entre una conciencia subjetiva y el objeto del que se trata, es decir, se trata de un predicado de enjuiciamiento, de una relación que hace referencia a una conciencia teleológica, por la que añadimos a un objeto que nos representamos un predicado por el que expresamos el sentimiento de aprobación o reprobación con que la conciencia enjuiciadora se pronuncia acerca del objeto representado. Para Windelband, éste es el espacio que le corresponde a la filosofía, y no la tarea de describir el origen o la evolución de los juicios de valor, que corresponde a la psicología o a la historia de la cultura; de manera que lo que le corresponde particularmente a la filosofía crítica es verificar o analizar si esos juicios de valor tienen un valor absoluto, aunque empíricamente no hayan llegado a obtener un reconocimiento de modo general.²²

Windelband reconoce que cada persona puede pensar de forma distinta, y, por ello, emitir juicios de valor diferentes y dispares; pero está persuadido de que por encima de las valoraciones particulares, que cada hombre puede emitir, existe una valoración absoluta, a la que debemos atenernos para decidir si una afirmación es verdadera o falsa. Esto sucede en tres campos diferentes: en la ética, en la estética y en la lógica, sin que se pueda exigir esa generalidad en los enjuiciamientos sobre el placer o desplacer de las cosas, el agrado o el desagrado. Advierte que esta pretensión de generalidad no puede confundirse con el reconocimiento generalizado de los juicios de valor, es decir, aunque ciertos enjuiciamientos no sean compartidos por todos los hombres, no por ello pueden dejar de pretender ser absolutos y generales y, viceversa, no porque sean compartidos por todos son absolutos. Así que la validez general que busca la filosofía no se refiere a una validez *real*, sino *ideal*; no a lo que *es* efectivamente, sino a lo que *debe ser*. Esta necesidad ideal de lo que debiera regir con carácter general se apoya en lo que llama Windelband una *conciencia normativa*, cuya esencia reside en nuestra convicción de que las cosas deben ser realmente de una determinada manera, aunque en la realidad empírica no sean así. Las leyes de esta conciencia normativa son distintas a las leyes naturales que rigen necesariamente en cualquier condición, pues son normas que deben regir, sin que por ello se realicen fatalmente en la realidad empírica.

²² Más adelante veremos cómo en este punto, el de la descripción de los juicios de valor, se unen el planteamiento de los neokantianos y la forma en que Brentano plantea el problema del valor o de la rectitud moral (véase *infra*, p. 87).

Por último, nos queda analizar la relación que tienen los valores con la conciencia normativa y, con ello, el trato que Windelband da a los valores. Lo primero que se tiene que destacar es que este autor no realiza estrictamente un estudio sobre los valores, es decir, no constituyen para él un problema filosófico en sí mismos; más bien se apoya en ellos para resolver los problemas que planteamos al principio de este apartado: la distinción entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura, así como la fundamentación crítica de estas últimas. Así, podemos afirmar que los valores constituyen los elementos que dotan de universalidad y de validez general a la diversidad y particularidad de la realidad histórica, que constituye la materia de las ciencias de la cultura. A esto se debe precisamente que Windelband defina a la filosofía como la ciencia crítica de los valores absolutos, pues entiende que la misión de la filosofía es dotar de un fundamento de validez al conocimiento humano. Sin embargo, no esclarece del todo la naturaleza de los valores, pues aunque se inclina implícitamente por su objetividad, no acaba por definir si los valores son categorías a priori que informan y dotan de validez el conocimiento empírico de las ciencias de la cultura, tal como para el pensamiento de Kant lo hacen las categorías de espacio y tiempo respecto de las ciencias de la naturaleza, o si bien, los valores se manifiestan en la historia a través de la conciencia colectiva de cada comunidad de vida, permitiendo al historiador y, aun de forma más clara, al historiador de la filosofía, ir desentrañando los elementos de validez absoluta que contiene el devenir histórico. Pero lo que queda muy claro es que Windelband, retomando el concepto de valor de la filosofía de Lotze, lo coloca en el centro de la reflexión filosófica, lo identifica con el ámbito de las ciencias de la cultura y le da una interpretación objetivista. Sobre estos logros seguirá avanzando la Escuela de Baden, y, en particular, su discípulo, Heinrich Rickert.

II. LOS VALORES COMO ELEMENTO ESENCIAL Y DEFINITORIO DEL MUNDO DE LA CULTURA: HEINRICH RICKERT

Heinrich Rickert (1863-1936) ha sido considerado el sistematizador de las ideas de Windelband, sin que por ello se dejen de reconocer las aportaciones personales que realizó a la solución de los principales pro-

blemas planteados por la Escuela de Baden y, en concreto, el impulso que procuró al desarrollo de la filosofía de los valores.²³ Rickert inició su labor docente en la Universidad de Friburgo y ocupó, a la muerte de su maestro en 1915, la cátedra de la Universidad de Heidelberg, en la que se mantuvo activo hasta su muerte en 1936.

En su obra *Ciencia cultural y ciencia natural* (1899), analiza las diferencias entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura, así como la debida fundamentación de estas últimas. Como seguidor del llamado neokantismo cultural adopta la epistemología heredada de Kant, rechazando que el conocimiento sea una simple copia o reproducción de la realidad; antes bien, afirma que el acto de conocer implica la “transformación” o la “simplificación” de la realidad misma. Entiende que todo en la realidad es continuidad y fluir, así como todo lo que en ella hay es heterogéneo e individual. “Dondequiera que dirijamos la mirada encontraremos una continua diferencia, y esa unión de la heterogeneidad con la continuidad es la que imprime a la realidad su sello característico de ‘irracionalidad’”.²⁴ Por lo tanto —afirma Rickert— sólo mediante la exclusión conceptual de lo heterogéneo y de lo continuo puede la realidad hacerse “racional”, es decir, inteligible a nuestro conocimiento.²⁵ De aquí concluye que las ciencias necesitan de un elemento a priori mediante el cual puedan transformar la continuidad y heterogeneidad de la realidad en conceptos homogéneos y estáticos, es decir, un principio de selección en que apoyarse, para proceder, en el material *dado*, a separar lo esencial de lo inesencial (contingente). De esto último extrae dos conclusiones importantes: por una parte, que el conocimiento no es absoluto, en el sentido de que no puede abarcar la realidad en su plenitud, y, por otra parte, que este principio de selección a priori es de carácter formal. Por lo tanto, al igual que Windelband, entiende que las diferencias entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura atienden a un criterio formal de distinción, que permite a las ciencias particulares establecer dos métodos lógicos diversos aplicables a una misma realidad empírica:

²³ Véase Messer, August, *La filosofía actual*, cit., nota 10, pp. 116-147.

²⁴ *Ciencia cultural y ciencia natural*, trad. de Manuel García Morente, Madrid, Calpe, 1922, p. 35.

²⁵ Sobre el problema del “concepto” y de la “definición” en Rickert véase su tesis doctoral dirigida por el propio Windelband, *Zur Lehre von der Definition* (1888); hay traducción al español de la tercera edición a cargo de Luis Villoro con el título *Teoría de la definición*, México, UNAM, 1960.

el método natural y el método histórico.²⁶ Veamos en particular en qué consiste esta diferencia como punto de partida para acceder a la consideración de los valores.

1. *Ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura*

Para Rickert, la esencia del conocimiento científico consiste en la conceptualización de la realidad, entendiendo por conceptualización “toda composición o reunión de los elementos esenciales de una realidad determinada”.²⁷ Ahora bien, la conceptualización que realizan las ciencias de la naturaleza tiende siempre a la universalización, esto es, a desvelar lo común y esencial de lo que hay de particular y contingente en los objetos que caen en un mismo concepto. Por ello, la universalización obtenida por el método natural se identifica con la generalización, en el sentido de que sólo le interesa de la realidad aquello que es susceptible de ser reducido a leyes generales y necesarias, ignorando lo que en la realidad existe como singular o particular. Ahora bien —continúa—, no todas las ciencias se proponen establecer leyes generales ni formar conceptos universales, sino que algunas se proponen comprender la realidad en su individualidad. Así, las ciencias históricas dirigen su atención a aquello que en la realidad es singular, particular e individual, y que por eso mismo es ignorado por las ciencias de la naturaleza. Siguiendo en esto la división que Windelband había llamado ciencias nomotéticas y ciencias ideográficas, Rickert llega a la conclusión de que aunque las ciencias empíricas tienen en común el formular juicios verdaderos sobre el ser real del mundo sensible, hay dos formas o métodos de mirar la realidad, los cuales se distinguen por el fin que se proponen. De manera que, mientras el método natural se propone la generalización, el método histórico se propone la individualización, es decir, “la realidad se hace Naturaleza cuan-

²⁶ Para profundizaren la teoría del conocimiento desarrollada por Rickert, así como para un estudio más detallado de los límites de las ciencias naturales y la fundamentación científica de las ciencias de la cultura, véase su obra *Die Grezen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1902; hay traducción inglesa a cargo de Guy Oakes, *The Limits of Concept Formation in Natural Science; A logical Introduction to the Historical Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

²⁷ *Ciencia cultural y ciencia natural*, cit., nota 24, p. 83.

do la consideramos con referencia a lo universal; mientras que se hace Historia cuando la consideramos con referencia a lo particular”.²⁸

Las ciencias históricas, por lo tanto, intentan presentar la realidad en su individualidad, expresar con toda su fuerza la singularidad de los fenómenos. Sin embargo, esta conclusión, lejos de ser pacífica, encuentra algunos problemas, pues si lo que la historia pretende es revivir el pasado y acercarnos lo más posible a la realidad, tiene que determinar cuáles, de entre los innumerables objetos de que consta la realidad, son los que ha de presentar; es decir, tiene que buscar un criterio para definir cuáles, de entre la gran multiplicidad de acaecimientos singulares, son esenciales y cuáles son contingentes para el conocimiento histórico. Pero además se pone en duda el mismo carácter científico de la historia, pues si antes había definido que lo esencial de las ciencias era la posibilidad de formar conceptos y ésta consistía en la determinación de los elementos esenciales de una realidad concreta, ahora Rickert, para fundamentar el carácter científico de la historia, tiene que demostrar que es posible una conceptualización individualizadora.

Para poder encontrar el criterio que permita a las ciencias históricas distinguir lo esencial de lo contingente, es necesario —según Rickert— establecer una nueva distinción entre naturaleza y cultura, pero esta vez ya no desde la perspectiva lógico-formal, sino material. Aunque afirma que estos dos conceptos no son unívocos, se ciñe a su significado originario para distinguirlos. Así, sostiene que, mientras se considera natural el conjunto de lo nacido por sí, oriundo de sí y entregado a su propio crecimiento, se entiende como cultural todo lo producido o conservado directamente por el hombre actuando según fines valorados, ya sea si el objeto existe desde antes y el hombre aprehende de él un valor, o si es cultivado o creado intencionalmente por el hombre en atención a los valores que él mismo le asigna. Lo que implica que el criterio para distinguir los objetos culturales de los naturales se concrete en que, mientras en los primeros siempre se ha incorporado algún valor reconocido por el hombre, los segundos no tienen ninguna referencia a valores. Esto a su vez le permite distinguir una realidad plena de sentido, que sería aquella cuyos objetos tuvieran alguna referencia a valores, y una realidad libre de sentido, que sería aquella cuyos objetos no tuvieran referencia alguna

²⁸ *Ibidem*, p. 53.

a valores, identificando la primera realidad como característica del mundo de la cultura, y a la segunda con el mundo de la naturaleza. Por lo tanto, mediante la referencia a los valores, Rickert llega a establecer una distinción material de las ciencias de la cultura y las ciencias de la naturaleza.

Una vez definidos los criterios materiales y formales de distinción de las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura, Rickert ve en el punto de conexión de ambos criterios la posibilidad de una conceptualización individualizadora y, con ello, el fundamento para demostrar el carácter científico de las ciencias de la cultura. El problema que antes surgió, en lo referente a la necesidad de la ciencia histórica de encontrar un criterio para distinguir lo esencial de lo inesencial, o en palabras del propio Rickert “el elemento a priori, por medio del cual la historia pueda dominar en conceptos la continuidad heterogénea del suceder real”,²⁹ puede ser resuelto mediante la aplicación del objeto propio de las ciencias de la cultura, a saber: las realidades valiosas, es decir, aquellos objetos que tengan una referencia a valores. De manera que el método histórico puede distinguir dos especies de lo individual: aquellos objetos individuales que carecen de referencia a valores y que, por lo tanto, no entrañan ningún significado cultural, y aquellas individualidades que, precisamente por su referencia a valores, entrañan un significado específico en el desarrollo de la cultura, y que, por lo tanto, se tornan en individualidades henchidas de sentido histórico, a diferencia de la otra especie de individualidades que carecen de sentido alguno para las ciencias históricas.³⁰ Así, afirma textualmente:

El concepto de cultura proporciona el principio de selección esencial para la conceptualización histórica; de igual manera que el concepto de Naturaleza proporciona el principio de selección para las ciencias naturales. Son, pues, los *valores* que residen en la cultura y la referencia a ellos, los que constituyen el concepto de una individualidad histórica apta para ser expuesta.³¹

²⁹ *Ibidem*, p.82.

³⁰ Rickert desarrolla estas ideas de una forma más amplia y detallada en su obra *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*, trad. de Walter Liebling, Buenos Aires, Nova, 1961, pp. 64-90.

³¹ *Ciencia cultural y ciencia natural*, *cit.*, nota 24, p. 86.

2. *Naturaleza de los valores*

Este recurso a los valores como criterio para distinguir lo esencial de lo contingente en los acontecimientos históricos, así como para fundamentar la validez de las ciencias de la cultura, conduce necesariamente a tratar de determinar su naturaleza. Para ello, Rickert retoma la distinción ya hecha por Lotze de que los valores no *son*, sino que *valen*, para sostener que éstos “no son realidades ni físicas ni psíquicas, pues su esencia consiste en su vigencia y no en su real facticidad”.³² A este respecto, propone tres grados de validez de los valores: el primer grado se refiere a aquellos valores cuya validez depende de los juicios subjetivos de las personas, propios de las preferencias personales; el segundo se refiere a los valores que son reconocidos como tales por la generalidad de las personas, cuya validez sigue dependiendo del reconocimiento subjetivo que de ellos se hace, de manera que entre el primero y el segundo sólo existe una diferencia cuantitativa; por último, el tercer grado de validez se refiere a los valores objetivos, es decir, a aquellos cuya validez no depende del reconocimiento subjetivo de los sujetos, ni siquiera de su existencia en la realidad, sino que valen por ellos mismos, lo que, además, implica que por su independencia y objetividad reclamen el reconocimiento de todas las personas. Sin embargo, esta dimensión propia e independiente de los valores objetivos no implica que no guarden una íntima relación con la realidad.³³ Esta relación de los valores objetivos con la realidad es precisamente la que permite la posibilidad de que los objetos de la cultura estén referidos a valores; reconociendo, además, que la concreción o realización particular de los valores abstractos en los objetos de la realidad permiten concebir una tercera dimensión, a la que denomina *dimensión del sentido*. Reconoce así tres dimensiones distintas de la realidad: una primera, que constituye la del ser de la realidad, y que corresponde al mundo de la naturaleza; una segunda, que se refiere a los valores abs-

³² Con esta distinción podemos apreciar perfectamente que, en lo referente al problema del ser y del valor, Rickert se inclina decididamente por su separación, al grado de reconocer dos dimensiones distintas de la realidad: la del *ser* y la del *valer*. Los valores ya no requieren el ser para existir, pues, por su naturaleza misma, existen en tanto que valen. Sobre la distinción del ser y el valer en Rickert véase especialmente Hessen, Johannes, *Tratado de filosofía*, cit., nota 9, pp. 53-58.

³³ *System der Philosophie*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1921. Interpretado por Oakes, Guy, *Weber and Rickert. Concept Formation in the Cultural Sciences*, Boston, Institute of Technology, 1988.

tractos o universales; y, por último, la dimensión del sentido, que constituye precisamente la conexión entre los objetos de la realidad y los valores, constituyendo el mundo de la cultura.³⁴ Desde esta perspectiva, cobra especial significación la definición que ofrece de la cultura como “el proceso a través del cual se realizan en la vida social los valores generales, en el transcurso del desenvolvimiento histórico”.³⁵ Queda todavía por resolver una cuestión fundamental en lo referente a los valores, consistente en el modo en que éstos se introducen en la realidad. A este respecto, considera que el hombre es el único que puede tomar una actitud frente al mundo de los valores y, por lo tanto, es él quien, con su acción valorativa, refiere los valores a unas realidades determinadas, dotándolas de sentido y constituyéndolas así en objetos de la cultura.³⁶

3. *La objetividad de las ciencias históricas*

De esta manera, Rickert parece establecer definitivamente que lo que caracteriza al método histórico es su acción individualizadora y su referencia a valores, que sirven como criterio de distinción entre lo esencial y lo contingente del material histórico. Sin embargo, aún quedan un par de problemas en el aire, a los que intentará dar solución. El primero se refiere a que al parecer, si se considera cierta la afirmación de que el hombre es el que asigna un determinado valor a los objetos de la realidad que se presentan como material histórico, las ciencias históricas se estarían apoyando en meros juicios subjetivos de valor aplicados a los acontecimientos históricos, siendo así que, para poder considerar estrictamente al método histórico como método científico, éste no puede construirse

³⁴ En la segunda parte de esta investigación analizaré cómo el neokantismo jurídico-filosófico, y en especial Gustav Radbruch, se apoya en esta concepción de Rickert para introducir la filosofía de los valores en el pensamiento jurídico (véase *infra*, p. 164).

³⁵ Rickert, Heinrich, *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*, cit., nota 30, p. 87.

³⁶ En este punto Rickert no es del todo claro, y, por lo tanto, no ofrece en sus escritos una explicación suficiente sobre en qué consiste estrictamente la acción valorativa del hombre, si se trata de una apreciación meramente subjetiva de la realidad, por medio de la cual el hombre le asigna un valor subjetivo a las cosas, o, por el contrario, si el hombre reconoce en su propio deber moral ciertos valores objetivos de naturaleza a priori que aplica a los juicios de valor que realiza sobre los objetos de la realidad. Más adelante veremos cómo Max Scheler y Nicolai Hartmann profundizan sobre la forma en que el hombre realiza los valores (véase *infra*, pp. 114 y 129).

sobre la base de valoraciones subjetivas sobre los acontecimientos históricos. Ante esta objeción distingue lo que él llama referencia a valores (*Wertbeziehung*) y valoraciones. Por “referencia a valores” entiende una realidad referida a un valor; mientras que por *valoración* entiende el juicio que se hace sobre la validez de un determinado valor. En este sentido, explica que para las ciencias históricas, los valores no entran en consideración, sino en cuanto son de hecho reconocidos en los acontecimientos históricos y, por ende, en cuanto hay ciertos objetos que de hecho son considerados valiosos. Así pues, aun cuando la historia tiene que ver con los valores, no por eso es una ciencia valorativa, pues no emite juicios sobre la validez de los valores que en ella se realizan, sino que se limita tan sólo a expresar el desarrollo de aquellos acontecimientos que tienen relevancia histórica en orden a los valores culturales a los que se refiere.³⁷ Una vez hecha esta distinción, afirma orgullosamente que todo temor de tomar en cuenta valores en el desarrollo de las ciencias de la cultura ha quedado superado y que, aún más, todo estudio que tenga como objeto el material cultural que pertenece a una realidad plena de sentido precisamente por su referencia a valores, no puede prescindir, si es que quiere comprender en toda su profundidad el fenómeno histórico, de los valores a los que éste se encuentra referido.

El segundo problema que intenta resolver es el de la objetividad y universalidad de las ciencias de la cultura. Afirma que el método histórico puede alcanzar su debida objetividad en referencia a la propia realidad empírica de que se ocupa, esto es, en tanto que las referencias valorativas que hace coinciden con los valores que generalmente son aceptados en la comunidad cultural en la que se inserta el acontecimiento. Sin embargo, aunque logremos demostrar esta objetividad empírica de las ciencias de la cultura, si no damos un paso más no tendremos más que una ciencia histórica válida para un determinado grupo de personas que se desarrollan y se entienden en una determinada comunidad cultural, es decir, no tendríamos más que una objetividad históricamente condicionada, lo que implica en cierta forma una merma de la cientificidad de las ciencias culturales y su incapacidad para elaborar una verdad universal, objetivo úl-

³⁷ Para aclarar estas afirmaciones, Rickert pone el ejemplo de la Revolución francesa, en el sentido de decir si la Revolución fue beneficiosa o nociva para Francia o para Europa, implica una valoración que el historiador no está facultado para hacer; sin embargo, nadie podrá negar que este acontecimiento está referido a ciertos valores que tienen un gran significado para el desarrollo de la cultura francesa y europea.

timo de toda ciencia. Por otro lado, si no contamos con esta verdad universal, apoyada en valores de validez universal, tampoco estaríamos en posibilidades de hablar de una historia universal, pues los valores que constituirían su fundamento y desarrollo tan sólo tendrían una cierta validez empírica en una determinada comunidad cultural, pero no podrían dotar de un sentido universal a todos los acontecimientos históricos que conforman el acontecer humano desde su perspectiva universal.

4. *Los valores suprahistóricos*

Ante estos inconvenientes y movido por el afán de fundamentar la científicidad plena de las ciencias de la cultura, Rickert estima necesario determinar la naturaleza de los valores, “en el sentido de que hagan posible la fusión de las distintas partes del universo histórico como miembros individuales en la unidad de un todo histórico”.³⁸ Estos valores no pueden identificarse con leyes generales, entendidas éstas en su connotación de “necesariedad” que caracteriza a las leyes de la naturaleza, pues ya ha demostrado las diferencias que existen entre cultura y naturaleza. Pero además estima que tampoco pueden ser obtenidos de una ley del progreso de la historia, pues progreso y retroceso son conceptos de valor o, mejor dicho, de incremento o disminución de valor, por lo que sólo se puede hablar de progreso en referencia a una escala de valores. Esto le lleva a afirmar que sólo en su referencia a ciertos valores el universo histórico puede encontrar su unidad y su estructura, pues sólo en su referencia a estos valores se puede interpretar y comprender su sentido unitario. Pero, para que estos valores sean capaces de ello, requieren para sí mismos una cualidad universal, es decir, que trasciendan de la esfera cultural concreta a la que sirven de referencia, para proyectarse en el conjunto y totalidad de la cultura universal. Así, el problema se presenta ahora en relación con los medios por los cuales se puede llegar a aprehender los valores universales. La primera solución que propone es la de intentar poner en práctica un método histórico y, como tal, empírico, que, analizando la gran multitud de culturas que conforman el conjunto de la cultura universal y, en concreto, los valores que corresponden a cada una de ellas, seleccione los valores que sean comunes a todas ellas, de modo

³⁸ *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia, cit.*, nota 30, pp. 90-125.

que sirvan de referencia a la cultura universal. Pero Rickert estima que, además de que esta solución presenta grandes inconvenientes prácticos, los resultados que se obtendrían sólo nos servirían de referencia para comprender el pasado y su desarrollo, pero nunca podrían servir como norma de referencia para entender nuestro presente o proyectar nuestro futuro, puesto que su validez sería meramente empírica y, por lo tanto, para un tiempo y espacio determinados. Así, llega a la conclusión de que, para que dichos valores tengan validez universal, su naturaleza sólo puede ser suprahistórica, y no empírica. Lo que implica, por otra parte, que tengamos que trascender el método histórico para introducirnos en el campo de la filosofía de la historia, e incluso en el campo de la filosofía general, a la que, en consonancia con su maestro, define como la ciencia de los valores en general.³⁹

Por lo tanto, la búsqueda de estos valores suprahistóricos tiene que partir de la filosofía de la historia, lo que no implica —advierte Rickert— que se pierda toda referencia al material histórico,⁴⁰ sino que a partir de éste, pero ahora con una actitud crítica —en el sentido kantiano—, se trate de develar un sistema de valores de validez universal. Sin embargo, juzga necesario hacer todavía una aclaración más, en el sentido de que esos valores de validez universal sólo pueden presentarse desde su perspectiva puramente formal, sin que se pueda presuponer como absoluto el contenido de algún valor. Esto se debe a que admite que el contenido del sistema de valores puede ir cambiando y transformándose en concordancia con el devenir de la vida histórica y con el desarrollo de la cultura, lo que exige que el sistema de valores no sea cerrado, sino abierto, sin que pueda considerarse nunca un sistema pleno y acabado.⁴¹ El mismo Rickert, en su artículo “Von System der Werte” (1913),⁴² indica lo que podría conformar el sistema de valores. En un primer plano sitúa

³⁹ *Ibidem*, p.123.

⁴⁰ En este sentido, afirma Rickert que “no hay Filosofía alguna que se halle en situación de construir tal *sistema de valores* absolutos con simples conceptos, pues para la determinación de dicho contenido necesita estar en el más íntimo contacto con las ciencias de la cultura y, aún así, lo más que puede esperar es acercarse en lo histórico a lo suprahistórico, lo cual, significa que un sistema de valores culturales que aspire a ser válido no puede determinarse si no es escudriñando la vida histórica para extraerlo poco a poco de ella, indagando cuáles son los valores universales y formales que yacen en la multiplicidad de la realidad”. *Ciencia cultural y ciencia natural*, *cit.*, nota 24, p. 150.

⁴¹ *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*, *cit.*, nota 30, p. 125.

⁴² “Von System der Werte”, *Logos*, núm. 4 (1913), pp. 295-327.

los valores referentes a los bienes en los que residen los valores, que pueden ser personas o cosas; pero, además, en la actitud que podemos tomar ante ellos, que puede ser activa o contemplativa; el segundo plano se refiere a la realización de los bienes en el presente, en el futuro o en la eternidad; de lo que, a su vez, resultan otras esferas de valor: el arte, la ciencia y la religión místico-panteísta, caracterizada por el aspecto objetivo contemplativo; el tercer plano se refiere a la actividad de la vida personal en el presente y a la realización de los bienes ético-sociales en el futuro; por último, un plano que se refiere a la religiosidad teísta, que ayuda a la constitución de un reino eterno de Dios sobre la Tierra.

A pesar de que el sistema de valores dado por Rickert presenta varios problemas, a saber: como el que no se pueda constatar con facilidad el criterio que empleó para desarrollarlo; el que no aclare las relaciones que existen entre los propios valores; el que su formulación teórica esté llena de ambigüedades al no determinar con claridad la distinción que hace entre el aspecto formal de los valores y su dimensión material, y el que, además, se le haya acusado de querer universalizar aquellos valores que conformaban la cultura de la Alemania de los años anteriores a la Primera Guerra Mundial,⁴³ lo cierto es que el sistema de valores que desarrolla le sirve como principio o criterio para poder adoptar un juicio crítico sobre el desarrollo y progreso de la historia, juicio que considera fundamental y propio de la filosofía de la historia, y del cual afirma que no traiciona su carácter científico, siempre y cuando los valores que lo conforman se mantengan dados en su aspecto formal. Pero, además, el sistema de valores que presenta le sirve como el mejor argumento para mitigar una postura historicista, que ambiciona convertirse en concepción del mundo, pues para él, el historicismo, “al hacer de la carencia de principios su propio principio, es una especie de relativismo y escepticismo, que, radicalizado, se convierte en un nihilismo que hay que combatir por todos los medios”.⁴⁴ Pero tal vez la función más importante que asigna a su sistema de los valores es que, dado su carácter de conjunto de valores absolutos suprahistóricos y de validez universal, es el único instrumento capaz de dotar de sentido al universo histórico en su totalidad, y además, en lo particular, sirve como referente a los valores concretos que el hombre reconoce en cada uno de los objetos culturales. Lo que, por otra par-

⁴³ Stern, Alfred, *La filosofía de la historia y el problema de los valores*, Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1970, pp. 156-158.

⁴⁴ *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*, cit., nota 30, p. 135.

te, implica que podamos desentrañar el sentido y significado de la conducta de los hombres en la unión que existe entre su toma de actitud respecto del valor y su respectiva realización en la realidad, creando así un bien cultural. Es por ello que Rickert insiste repetidas veces que una concepción del mundo (*Weltanschauung*), sólo puede alcanzarse a través de una filosofía de los valores.

III. UN CASO SINGULAR: LA NEUTRALIDAD DE LA CIENCIA ANTE LOS VALORES SEGÚN MAX WEBER

A pesar de que no podemos considerar a Max Weber (1864-1920) adscrito al neokantismo cultural, es posible destacar ciertos elementos que lo vinculan a la Escuela de Baden, aunque, por otra parte —como se intentará demostrar— su reflexión sobre el problema de los valores presenta rasgos muy personales. Así, vemos, en primer lugar, que accede a los valores con motivo de las grandes disputas metodológicas de su época. En su primer estudio metodológico, *Roscher und Knies und die logische Probleme der historischen Nationalökonomie*⁴⁵ (1903-1906), se inclina ya por las conclusiones que en lo concerniente a la ciencias de la cultura había llegado el neokantismo sudoccidental, por lo que critica los postulados de estos dos economistas que, como herederos de la Escuela histórica, afirmaban que el objetivo de las ciencias sociales era el desentrañar las tendencias y las leyes que dirigen el desarrollo de la economía. Pero además, frente a la disputa terminológica de *ciencias del espíritu*, acuñado por Dilthey,⁴⁶ y de *ciencias de la cultura*, acuñado por Windel-

⁴⁵ En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Johannes Winckelmann, 1975, 1922; hay traducción al español de José María García Blanco, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1985.

⁴⁶ Como ya hemos anotado, esta distinción se debe a Wilhelm Dilthey, para quien las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu se distinguían no sólo por su objeto, sino también por su método. Dilthey afirma que mientras las ciencias de la naturaleza se basan en el concepto de causa y se proponen descubrir un sistema de relaciones causales, que permita el establecimiento de un sistema de leyes, el objeto de las ciencias del Espíritu (*Geisteswissenschaften*) lo constituyen las formas estructurales de la vida humana, siendo su método de conocimiento la comprensión de sus manifestaciones históricas a través de las categorías conceptuales primarias; fin, sentido y valor. Por lo tanto, la finalidad primaria de las ciencias del espíritu es la de comprender al hombre como ser esencialmente histórico dentro de una comunidad histórico-social. Cfr. Rodríguez Molinero, Marcelino, *Derecho natural e historia en el pensamiento europeo contemporáneo*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1973, pp. 90-95.

band y Rickert, Weber adopta definitivamente la terminología de la Escuela de Baden, al negar que la autonomía del conocimiento histórico pueda ser garantizada, como pensaba Dilthey, por la realidad psíquica como experiencia interna o por un procedimiento psicológico específico, como es el caso de la comprensión, entendido como intuición inmediata. Esto demuestra que Weber, amigo personal de Heinrich Rickert desde 1894, en el que coincidieron en la Universidad de Friburgo,⁴⁷ adopta muchos de los principios filosóficos del neokantismo cultural, a través de los cuales desarrolla su personal concepción de los valores.

1. *Los juicios de valor en las ciencias sociales*

El primer elemento que tiene en común con Rickert consiste en que Weber sostiene que la realidad en sí misma es irracional; hay una oposición entre concepto y realidad, que también puede entenderse desde la oposición entre pensamiento y ser, pues mientras la realidad es concreta, individual, particular y cualitativa, los conceptos son abstractos y genéricos, de manera que un concepto nunca podría encerrar toda la particularidad e individualidad de la realidad. En este sentido, los conceptos no reproducen la realidad, ni se identifican plenamente con ella, sino que, más bien, la transforman, la construyen según sus criterios lógicos; en una palabra, la racionalizan. Pero, a diferencia de Rickert, este concepto adquiere en Weber las connotaciones de instrumentalidad y de dominación, que definen su propio concepto de racionalidad.⁴⁸ En esta clave y bajo este fondo epistemológico es como debe de entenderse la idea we-

⁴⁷ Sobre la vida de Max Weber y en concreto su relación con Rickert, véase Weber, Marianne, *Max Weber; una biografía*, trad. de Javier Banet y Jorge Navarro, Valencia, IVEI, 1995.

⁴⁸ Weber define el proceso de racionalización de la siguiente manera: “La creciente racionalización e intelectualización no significa, por tanto, un mayor conocimiento general de las condiciones de vida bajo las que se vive, sino que significa otra cosa totalmente diferente: significa el conocimiento o la fe de que, si se quisiera, se podrían conocer en todo momento esas condiciones; significa, por tanto, el conocimiento o la fe de que, por principio, no existen poderes ocultos imprevisibles que estén interviniendo sino que todas las cosas pueden ser dominadas mediante el cálculo. Esto significa el desencantamiento del mundo”. Cfr. Weber, Max, “Wissenschaft als Beruf”, en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen, Johannes Winkelmann, 1988), pp. 505-560; hay traducción al español a cargo de Joaquín Abellán, *La ciencia como profesión; la política como profesión*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, p. 67.

beriana de la progresiva racionalización del mundo y su respectiva pérdida de sentido.⁴⁹

Precisamente, y sobre el hecho de la irracionalidad de la realidad, Weber plantea que las ciencias deben ser ciencias de la realidad, y que, como tales, deben comprender la peculiaridad de la realidad y de la vida que nos rodea. Es por ello que ante la infinita diversidad de la realidad, el conocimiento debe elegir un fragmento, debe fijar su atención en aquella parte de la realidad que desea hacer inteligible. En este punto Weber adopta la distinción de ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura, que ya habían delimitado Windelband y Rickert, por lo que niega que el criterio de selección del objeto de estudio de las ciencias de la cultura, en las que incluye lo que él denomina ciencias sociales, sea, como pretenden los miembros de la Escuela histórica, aquello que es susceptible de elaborar leyes o principios del desarrollo histórico. Al contrario, lo que interesa a las ciencias sociales es la configuración de lo real, esto es, la individualidad de la vida sociocultural que nos rodea. Ahora bien —continúa— si las ciencias de la cultura son aquellas disciplinas que aspiran a conocer los fenómenos de la vida según su significado cultural y lo que define algo como cultural es su referencia a valores (*Wertbeziehung*), concluiremos que el criterio para seleccionar lo esencial de lo contingente y, por lo tanto, el objeto de las ciencias de la cultura, son los valores. Así, para Weber “el concepto de cultura es ante todo un concepto de valor”,⁵⁰ en el sentido de que al relacionar la realidad empírica con nuestras ideas de valor estamos dotando a la realidad de un significado cultural específico. Por ello, “la cultura —afirma textualmente— es un fragmento finito de entre la incomprensible inmensidad del devenir del mundo, al cual, se ha conferido, desde el punto de vista del hombre, un sentido y un significado, a través de una referencia a las ideas de valor”.⁵¹

Weber no ignora que, al recurrir a los valores como criterio de determinación del campo de estudio de las ciencias sociales, está introduciendo ciertos criterios subjetivos que condicionan el conocimiento de la rea-

⁴⁹ Sobre la idea de Weber de la racionalización del mundo véase Ruano de la Fuente, Yolanda, *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*, Madrid, Trota, 1996.

⁵⁰ “La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales”, en *La acción social. Ensayos metodológicos*, trad. de Michael Faber-Kaiser y Salvador Giner, Barcelona, Península, 1984, p. 150.

⁵¹ *Ibidem*, p. 152.

lidad cultural, rompiendo con ello, aparentemente, la pretensión de objetividad de ese tipo de ciencias. Para salvar este escollo, apela a la distinción que había establecido Rickert, de la referencia a valores (*Wertbeziehung*) y valoración (*Werturteil*). Así, en su estudio titulado *El sentido de la neutralidad valorativa de las ciencias sociológicas y económicas* (1917),⁵² intenta conciliar dos exigencias que estima fundamentales en toda labor científica; por una parte, la referencia a valores, que es esencial a todo estudio científico para fijar su objeto de estudio; es decir, para dotar de significado al fenómeno real al que se dirige el análisis científico, y, por otra parte, el imperativo científico de la libertad valorativa (*Wertfreiheit*), que debe cumplir todo estudio que pretenda algún grado de objetividad. La feliz conciliación de estos dos principios permitirá a Weber, por una parte, prescindir de todo juicio de valor (*Werturteil*) en las ciencias sociales, entendiendo por tal “las evaluaciones prácticas de carácter censurable o de aprobación de los fenómenos de la realidad”;⁵³ mientras que, por otra parte, le permite aceptar la referencia a valores que necesariamente se realiza en toda ciencia, sin que por ello se ponga en duda su objetividad. De esta manera, si bien se muestra reticente a que las ciencias sociales puedan realizar juicios de valor sobre la realidad, en el sentido de emitir una valoración sobre la validez o bondad de un determinado hecho o incluso establecer un criterio de valor para enjuiciar o medir una realidad concreta, como sería el caso de establecer si una cultura es más valiosa que otra o una norma jurídica más justa que otra; también niega que las ciencias sociales tengan que prescindir de toda referencia a valores, pues además de aceptar que los valores constituyen y delimitan el objeto de las ciencias como hechos históricos y conformadores de cultura, reconoce que forman parte constituyente de la realidad a la que se refiere la ciencia.⁵⁴

Una vez aclarada esta distinción, Weber pregunta, al igual que lo hiciera Rickert, por el elemento que dota de objetividad a las ciencias de la cultura; pero, precisamente es en este punto en el que se aparta radical-

⁵² En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, J. Winckelmann, 1922, 1975; hay traducción al español a cargo de José Luis Etcheverry, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 222-269.

⁵³ *Ibidem*, p. 224.

⁵⁴ Para ahondar en la idea de Weber de una ciencia libre de valores véase Ciaffa, Jay A., *Max Weber and the Problems of Value-free Social Science; A Critical Examination of the Werturteilsstreit*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1998.

mente de la Escuela de Baden y en el que aporta su visión particular de los valores, pues a diferencia de Rickert, quien —como hemos visto— condiciona la objetividad de las ciencias de la cultura a la referencia de su objeto a valores suprahistóricos de validez universal, para Weber la referencia a valores es tan sólo un principio de selección, que sirve para determinar el campo de investigación de las ciencias, sin que por ello se haga referencia a valores objetivos, sino que, por el contrario, considera que los valores a los que atiende son subjetivos, es decir, son puestos discrecionalmente por el investigador; son, en última instancia, decisiones personales que se apoyan en un acto de fe sobre el que sería erróneo apoyar la objetividad de la ciencia. Así que, a diferencia de Rickert, sitúa la referencia a valores en un plano meramente subjetivo, negando con ello la existencia de valores objetivos, que tengan validez para los hombres de todas las épocas y culturas.

2. Pluralidad y conflictividad de los valores

Desde esta perspectiva, Weber ensaya una explicación relativista de los valores que ordena con base en dos principios: el de su pluralidad y su conflictividad. Para ello parte del supuesto de que la concepción del mundo que cada hombre acepta depende de la postura que cada uno toma frente a los valores; de la respuesta que cada uno da sobre el valor último de la vida y del mundo y por la que el mundo que lo rodea adquiere significado. Pero lo que caracteriza la concepción de Weber es que considera que la elección que el hombre hace sobre el valor es producto de una decisión personal, que de ninguna manera puede ser justificada por medio de la ciencia, y que, por lo tanto, tan sólo se refiere al ámbito de la creencia. De esta posición se deriva irremediabilmente la necesidad de reconocer una pluralidad de valores, entre los cuales el hombre puede elegir; pluralidad que, además, implica una oposición indisoluble entre ellos (conflictividad), pues al no poder justificar científicamente la elección de los valores, se debe reconocer igual validez a cada uno de los valores que conforman esa pluralidad, negando con ello cualquier intento de una jerarquía de valores, que permita ponderar la mayor o menor validez de ellos y dirimir con ello el conflicto entre esos valores. Así, afirma textualmente: “hay un politeísmo de valores, donde cada valor en parti-

cular es un dios para aquel que lo sostiene, un dios que está en eterna lucha con otros dioses por prevalecer”.⁵⁵

Es importante destacar que con esta posición Weber no niega que los juicios de valor, con los que determinamos nuestra actuación y dotamos de sentido a nuestra vida, se presenten para nosotros como objetivamente valiosos, incluso que la dignidad de la persona reside en el hecho de que, para ella, existen unos valores superiores a los cuales refiere su propia vida, lo que implica que reconoce la enorme importancia que para cada hombre representan los valores, así como que sólo a través de ellos se puede comprender plenamente la acción humana y su determinada concepción del mundo. Lo que Weber intenta demostrar es que la ciencia, dentro de la que incluye a la filosofía, no puede justificar y, por lo tanto, hacer un juicio de validez sobre los valores últimos a los que cada hombre refiere su conducta. De esta manera, sitúa la labor de la ciencia, en lo que respecta a la actividad humana, en el campo de los medios y de los fines; es decir, admite que las ciencias sociales pueden reflexionar sobre el medio idóneo para la consecución de un determinado fin; incluso, prever qué consecuencias podrían derivarse al emplear otros medios; pero niega que la ciencia pueda entrar en el campo de los fines últimos, lo que implica que la elección de los valores, que el hombre toma como fines últimos de su conducta, esté reservada exclusivamente al ámbito de la conciencia del sujeto y a su personal concepción del mundo, sin que la ciencia pueda emitir juicio alguno sobre dicha elección.⁵⁶

Por lo tanto, lo único que puede aportar la ciencia en el conflicto de valores, así como en la decisión personal de una concepción del mundo, es claridad. Esto es, que la ciencia sólo puede mostrar cuál es exactamente el valor que sostiene nuestra concepción del mundo, qué consecuencias se derivan de nuestra elección, qué medios tendríamos que utilizar para alcanzar los fines que se apoyan en ese valor e, incluso, determinar el sentido de las valoraciones, es decir, develar la estructura última de los valores y sus consecuencias provistas de sentido; pero nunca podrá discernir sobre si un valor debe prevalecer sobre otro, o si existe un sistema de valores objetivo por medio del cual se establezca una relación

⁵⁵ “Wissenschaft als Beruf”, *cit.*, nota 48, pp. 582-613; hay traducción al español por Joaquín Abellán, *La ciencia como profesión. La política como profesión*, *cit.*, nota 48, p. 80.

⁵⁶ “La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales”, *cit.*, nota 50, p. 117.

jerárquica entre los valores. De esta manera, Weber acaba reconociendo como verdadera aquella reflexión que ya Tolstoi hacía sobre la ciencia: “La ciencia no tiene sentido porque no da respuesta a la única pregunta importante para nosotros, la de qué debemos hacer y cómo debemos vivir”.⁵⁷

El primer elemento que podemos destacar de la exposición de Weber sobre el problema del valor es que, aunque reconoce el vínculo entre valor y cultura, que ya habían demostrado los filósofos de la Escuela de Baden, da un giro radical a la reflexión sobre los valores al negar la naturaleza objetiva que hasta ahora se les venía reconociendo, lo que altera contundentemente su naturaleza. Los valores son producto de la decisión personal que cada hombre hace respecto a su propia vida, decisión que por su propia naturaleza no puede cuestionarse o justificarse por la ciencia. Ahora bien, el relativismo de los valores al que conduce, al afirmar que todos los valores tienen la misma validez, no debe entenderse como un relativismo débil o como una indiferencia ante los valores.⁵⁸ El segundo elemento que cabe destacar en el pensamiento axiológico de Weber es la gran importancia que otorga al concepto de valor, pues si ya el neokantismo cultural lo había vinculado a la cultura, ahora Weber lo vincula a la acción humana. Me parece que solamente teniendo en cuenta la importancia que adquieren los valores en la acción humana puede entenderse la tensión que existe en el planteamiento que en su *Política como vocación*⁵⁹ plantea Weber entre la *Ética de las convicciones* y la *Ética de la responsabilidad*.⁶⁰

⁵⁷ *La ciencia como profesión. La política como profesión, cit.*, nota 48, p. 71.

⁵⁸ Él mismo advierte esto cuando exige que “cada hombre debe aclarar el propio valor en el que fundamenta su concepción del mundo, para no caer en la fácil y cómoda postura de un relativismo que exime todo compromiso”. *Ibidem*, p. 88.

⁵⁹ “Politik als Beruf”, *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen, Johannes Winkelmann, 1988, pp. 505-560; hay traducción al español a cargo de Joaquín Abellán, *La política como profesión*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, pp. 93-164.

⁶⁰ En el primer capítulo de la segunda parte intentaré precisar la relevancia que tiene la recepción de la concepción relativista de los valores en el derecho.